

Els drets del sensible. Estudi leibnizià¹

Josep Olesti Vila

Universitat de Girona

Pl. Ferrater Mora, 1. 17071 Girona

josep.olesti@udg.es

and similar papers at core.ac.uk

Resum

Aquest article analitza la proposta kantiana segons la qual Leibniz hauria identificat la sensibilitat amb una confusa representació de les coses. La primera secció desenvolupa la perspectiva kantiana per tal de distingir amb exactitud la tesi de Leibniz de la conseqüència que Kant en deriva, la intel·lectualització dels fenòmens. La segona secció examina el plantejament leibnizià, confirma la principal tesi kantiana sobre aquest i rebutja els arguments dels estudiosos segons els quals Leibniz no hauria identificat el pensament confús amb la sensibilitat. La tercera secció discuteix la segona part de la tesi kantiana i sosté que Leibniz no hauria intel·lectualitzat els fenòmens, almenys en el sentit en què Kant ho entén.

Paraules clau: Leibniz, Kant, sensibilitat.

Abstract. *The claims of sensation. Study on Leibniz*

This paper analyzes the Kantian claim that Leibniz had identified the sensibility with the confused representation of things. Section 1 outlines the Kantian perspective in order to discriminate the exact Leibnizian thesis from the consequence that Kant deduces from it, namely the intellectualization of phenomena. Section 2 examines the Leibnizian view, confirms the main Kantian claim about it and rejects the scholars' arguments according to which Leibniz had not conflated confused thought with sensibility. Section 3 argues against the second part of the Kantian claim and holds that Leibniz had not intellectualized the phenomena, at least in the sense that Kant understands it.

Key words: Leibniz, Kant, sensibility.

Sumari

1. Els retrets kantians a Leibniz Abreviatures utilitzades
2. Sensibilitat i intel·lecció en Leibniz
3. Anàlisi del valor dels arguments kantians, o defensa de Leibniz

1. Aquest treball forma part del projecte d'investigació «La controversia contemporánea en torno a la razón: el giro estético de la filosofía», finançat amb el suport de la DGES (MEC), ref. PB96-1144.

L'objecte d'aquest article és analitzar la tesi segons la qual Leibniz hauria identificat sensibilitat amb confusió. El primer que la hi va atribuir i en va fer problema fou Kant; per això, adopto el plantejament kantianista com a via d'accés a la qüestió. La conclusió a què em crec autoritzat d'arribar és que, qüestions de detall a banda, la tesi és efectivament leibniziana, tot i que d'això no se'n segueixi tot el que Kant en pretén inferir.

Les metàfores jurídiques exercien sobre Kant una fascinació singular. El jurista que sempre va ser Leibniz també hi era sensible. M'hi he acollit en el títol.

1. Els retrets kantians a Leibniz

1.1. La tesi que Kant atribueix a Leibniz

La principal exposició kantiana de la filosofia de Leibniz és la continguda en el famós apèndix de la *Crítica de la raó pura* sobre l'«Amfibòlia dels conceptes de reflexió». S'hi acusa Leibniz d'haver construït un sistema intel·lectual del món o, el que és el mateix, d'haver pensat que podia conèixer la naturalesa interna de les coses per mitjà d'una simple comparació dels objectes amb l'enteniment i els seus conceptes.

Va comparar totes les coses simplement per mitjà de conceptes i, com és natural, no hi va trobar altres diferències que aquelles per mitjà de les quals l'enteniment distingeix els uns dels altres els seus conceptes purs. No considerava originals les condicions de la intuïció sensible, que duen amb elles les seves pròpies diferències, perquè per a ell la sensibilitat era només una mena confusa de representació, i no pas una font particular de representacions; el fenomen era per a ell la representació *de la cosa en ella mateixa*, tot i que diferent, quant a la forma lògica, del coneixement per mitjà de l'enteniment, atès que la sensibilitat, amb la seva habitual manca d'anàlisi, introdueix en el concepte de la cosa una certa barreja de representacions col·laterals, que l'enteniment és capaç de separar. En una paraula: Leibniz *va intel·lectualitzar* els fenòmens». (A 270-271; B 326-327)²

Tres són les tesis en què Kant sintetitza aquí la quinta essència del leibnizianisme (i que estarien a la base de les seves doctrines més característiques): 1) l'única font de coneixement és l'enteniment; 2) la sensibilitat no té cap funció cognoscitiva pròpia (no és font particular de representacions); 3) l'objecte del coneixement és la cosa en ella mateixa (de la qual el fenomen es distingeix només per la seva forma lògica). En realitat, la primera i la segona són les dues cares de la mateixa moneda; la tercera n'és la conseqüència.

Podem trobar aquest mateix plantejament pràcticament arreu on el Kant crític considera necessari (sempre per interessos immanents a la pròpia doctrina)

2. Per alleugerir el text de notes, trasllado al cos de l'escrit les referències a les obres de Leibniz i de Kant, citades amb les abreviatures de què es dona raó al final.

parlar del leibnizianisme: els manuscrits sobre els progressos de la metafísica, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*; i, més significatiu encara (perquè es tracta d'un lloc on Kant intenta salvar de Leibniz tot el que li és possible), el llibre polèmic contra Eberhard: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Ens agradi o no ens agradi, conclou Kant en aquest darrer lloc, cal corregir Leibniz quan defineix «la sensibilitat com un mode confús de representació» (Ak VIII, 248 s.); altrament, no hi ha manera d'evitar la monadologia i el seu «món encantat» (Ak XX, 285).

1.2. Una conseqüència que Kant extreu d'aquesta tesi

Com s'apunta en el passatge esmentat, el deute principal que Kant carrega en el compte leibnizià, com a resultat de desconèixer la irreductibilitat del coneixement sensible al coneixement intel·lectual, és la confusió entre les coses tal com ens apareixen i les coses tal com són en si. En no reconèixer l'especificitat de la intuïció sensible, Leibniz s'hauria vist forçat a considerar els fenòmens com una representació confusa de les coses en si.

Val a dir que, si bé la connexió entre tesi i conseqüència sembla constant en el kantisme, no ho és tant l'afirmació de la conseqüència. En l'escrit contra el wolffià Eberhard, Kant sosté que, en realitat, Leibniz distingia entre fenòmens i coses en si (i per això pot presentar la *Crítica de la raó pura* com un elogi de Leibniz, alliberat ara del seu segrest wolffià), i que per això cal, senzillament, corregir-lo quan defineix la sensibilitat com a mode confús de representació. La negació del consegüent obliga a negar l'antecedent. La *Crítica* i els manuscrits sobre els progressos de la metafísica, més atents a la lògica dels conceptes que no pas a la precisió històrica, atribueixen a Leibniz tant la tesi com allò que consegüentment en resulta.

1.3. Un argument contra la tesi

No és l'objecte d'aquest article analitzar la manera com Kant, apel·lant a la seva pròpia concepció (i, molt en particular, a la idealitat transcendental de l'espai i el temps), creu estar en condicions de refutar la posició de Leibniz. Però sí que serà útil de considerar el que es planteja com una refutació autònoma de la doctrina leibniziana. La trobem en les pàgines finals de l'*Estètica transcendental*:

Que tota la nostra sensibilitat no sigui més que la representació confusa de les coses, que conté solament allò que els correspon en elles mateixes però en un amuntegament de notes i de representacions parcials que no distingim conscientment, és una falsificació del concepte de sensibilitat i de fenomen, que fa inútil i buida tota la doctrina que hi és relativa. La diferència entre una representació distinta i una de no distinta és merament lògica, i no afecta el contingut. Sens dubte, el concepte de *dret* de què se serveix el sentit comú conté

exactament el mateix que allò que en pot desenvolupar l'especulació més subtil; ara bé, en l'ús ordinari i pràctic, hom no és conscient de les múltiples representacions d'aquest pensament. Però no per això es pot dir que el concepte ordinari sigui sensible i contingui un mer fenomen, perquè el dret no pot aparèixer, sinó que el seu concepte rau en l'enteniment, i representa un aspecte de les accions (l'aspecte moral) que els correspon en elles mateixes. En canvi, la representació d'un *cos* en la intuïció no conté absolutament res que pugui correspondre a un objecte en ell mateix, sinó només el fenomen d'alguna cosa i la manera com en som afectats; i aquesta receptivitat de la nostra capacitat de conèixer s'anomena «sensibilitat», i es distingeix com la nit del dia del coneixement de l'objecte en ell mateix, encara que aquell (el fenomen) el poguéssim travessar fins al fons amb la mirada. (A 43s; B 60s)

La posició atribuïda a Leibniz, segons la qual la representació sensible d'una cosa no es distingiria de la seva representació intel·lectual sinó com el confús es distingeix del distint, sembla impermeable a una refutació directa. Si el sensible és confusió, el seu aclariment hauria de fer-lo concepte. Però aquesta operació demana passar de confusió a distinció, i justament això és el que en principi no es pot demanar, ja que si estem davant d'una representació sensible és precisament perquè, per hipòtesi, no hem ultrapassat un determinat grau de claredat; el caràcter limitat de la nostra capacitat de conèixer fa la tesi inatacable per aquesta via. Per això Kant adopta aquí el camí invers, que va de claredat a confusió. La posició atribuïda a Leibniz només es podrà falsar mostrant que l'augment de confusió d'un concepte no el converteix en sensible: «el dret no pot aparèixer»; per confusa que en sigui la representació, continua essent un concepte intel·lectual. L'exemple escollit per Kant té la virtut d'evitar el refugi que suposa l'apel·lació a la finitud i a la limitació: mai no podem eliminar la possibilitat de pensar que per a un enteniment infinit sigui distint el que per a nosaltres es confús; però, en canvi, sí que hem de ser capaços, des de la noció distinta de «deure» que tenim, de seguir la confusió que el concepte rep en el seu ús vulgar. I cal reconèixer, pensa Kant, que aquesta confusió del concepte no el converteix en sensible: en pot reduir la consciència dels seus trets característics, però no pas transformar-lo en fenomen i fer-lo aparèixer en la intuïció.

* * *

A l'hora d'analitzar la legitimitat dels retrets kantians, cal distingir dos moments: 1) fins a quin punt Kant ha entès Leibniz correctament; és a dir, en quina mesura la imatge que subministra de la posició leibniziana és justa (en particular, de la tesi cabdal que identifica sensibilitat amb confusió); i 2) fins a quin punt són vàlids els arguments que adreça contra Leibniz. El primer moment obliga a fer una immersió en la filosofia leibniziana, tal com avui la podem conèixer (en quina mesura era o no era accessible a Kant, és cosa que en aquest article podré deixar de banda). El segon, m'ha de permetre determinar el lloc del sensible en el leibnizianisme.

2. Sensibilitat i intel·lecció en Leibniz

2.1. Una lectura

Almenys des de l'any 1684, la concepció leibniziana del coneixement sembla haver estat substancialment invariable. Apareix formulada amb tota claredat en un opuscle que li és dedicat de manera específica, les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), del qual Leibniz estava particularment satisfet i al qual sol fer referència quan s'ocupa de qüestions epistemològiques (així, serà citat constantment en els *Nouveaux essais*, com una mena de rèplica *avant la lettre* a l'*Essay* de Locke).

En les *Meditationes*, Leibniz distingeix diferents tipus de coneixement (o de noció; el text parla, indistintament, de *notio* i de *cognitio*: s'entén que el coneixement tindrà les característiques de la noció que hi intervé —i si hi intervenen nocions de grau diferent, tindrà el de la noció de grau menor: NE IV, XI, 14: 523). El coneixement pot ser obscur o clar; si és clar, pot ser encara confús o distint; i si és distint, pot ser inadequat o adequat; o bé, des d'un altre punt de vista, pot ser simbòlic o intuïtiu; i si és adequat i intuïtiu, llavors és perfecte. El *Discours de métaphysique* i els *Nouveaux essais* reprenen substancialment aquesta mateixa classificació (DM 24; NE II, XXIX), de la qual ens interessem ara els dos primers moments.

El coneixement clar és el que permet reconèixer la cosa representada, mentre que l'obscur és el que no ho permet, per exemple: és obscur el coneixement que posseïm d'una flor quan en tenim un record vague, massa imprecís per reconèixer-la entre altres de semblants (G IV, 422; NE II, XXIX, 6: 288).

El coneixement confús és el que, encara que sigui clar, no permet enumerar les notes suficients per discernir una cosa de les altres (quan la cosa, realment, les té, i la seva noció hi és reductible). És d'aquesta mena el coneixement que tenim dels colors, les olors, les sabors i els altres objectes propis dels sentits, ja que els reconeixem prou clarament i els discernim entre si: no confonem pas el groc i el vermell; però això és així pel simple testimoniatge dels sentits, no pas perquè puguem enunciar les notes que els constitueixen. Per això, no li podem explicar a un cec què és el vermell, o altres coses semblants (olors, sabors), llevat que el posem en presència de la cosa i fem que la vegi, o l'olori, o la tasti (o recordi haver-ho fet); i no li ho podem explicar encara que sigui veritat que les nocions d'aquestes qualitats són compostes i es poden resoldre, ja que tenen les seves causes. Les nocions de les qualitats sensibles, doncs, són, de dret, reductibles als seus elements simples (les seves causes), i són, en elles mateixes, intel·ligibles. En conseqüència, tal com subratllaran els *Nouveaux essais*, la seva simplicitat només és de fet o aparent (NE II, II, 1: 133), relativa a la finitud de la nostra percepció o a la limitació del nostre punt de vista («perquè no tenim el mitjà per fer-ne l'anàlisi i arribar a les percepcions elementals de què es componen»: NE III, IV, 7: 335). Són també exemples de coneixement confús el que els artistes tenen de la seva obra: saben si l'han feta bé o malament, però no poden

donar raó del seu judici, i diuen que manca al que els desplaça un «no sé què» (*nescio quid*).³

El coneixement distint és el que tenim quan coneixem les notes que permeten distingir una cosa de totes les altres (i que constitueixen la seva definició nominal). És la mena de coneixement que els assajadors tenen de l'or. Podem tenir un coneixement distint de les nocions comunes a diferents sentits, com el nombre, la magnitud, la figura; i també de molts afectes de l'ànima (esperança, temor); i, és clar, de les nocions que són indefinibles perquè són primitives o evidents per si mateixes (irresolubles, sense requisits). Quan totes les notes que componen una noció distinta són conegudes distintament (quan podem dur l'anàlisi fins al final), el coneixement és adequat; en canvi, quan les notes que entren en la definició necessiten al seu torn una definició i només les coneixem confusament, el coneixement és inadequat. Pel que fa als homes, el coneixement dels nombres és el que més s'atansa al coneixement adequat.⁴

A aquesta classificació del coneixement, que retrobem arreu on Leibniz decideix de parlar-ne (els esmentats *Discours de métaphysique* i *Nouveaux essais*), cal afegir altres passatges on, de manera més o menys ocasional, sembla que es confirma la mateixa idea d'una continuïtat de natura entre el coneixement sensible i el coneixement intel·lectual. En aquest sentit, hi ha almenys dos textos que no poden menystenir-se.

El primer el trobem en l'*Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé «Connaissance de soi-même»* (probablement, de l'any 1699), en el context del debat amb l'ocasionalista François Lamy. Leibniz escriu:

Ordinàriament, els *pensaments confusos* es conceben com d'un gènere enterament diferent que els pensaments *distints*, i el nostre autor [Lamy] considera que l'esperit es troba més unit al cos pels pensaments confusos que pels distints. No és que això no tingui fonament, ja que els pensaments confusos marquen la nostra imperfecció, passions i dependència del conjunt de les coses exteriors o de la matèria, mentre que la perfecció, força, domini, llibertat i acció de l'ànima consisteixen principalment en els nostres pensaments distints. Tanmateix, no deixa de ser veritat que, en el fons, els pensaments confusos no són altra cosa que una multitud de pensaments que en ells mateixos són com els distints, però que són tan petits que cadascun a part no excita la nostra atenció i no es fa distingir. Fins i tot es pot dir que les nostres sensacions n'enclouen alhora un nombre veritablement infinit. És en això que consisteix veritablement la gran diferència que hi ha entre els pensaments confusos i els distints, que és justament la mateixa que hi ha entre les màquines de la natura i les de l'art. (G IV, 574-5)

3. Vegeu també: DM 24; NE Pref.: 55; II, XXIX, 4: 287; II, IV, 5: 140s.; A Sofia Carlota, G VI, 500.

4. G IV, 423. «Ho és, si fa no fa, la idea d'un nombre» (NE II, XXXI, 2: 300).

El passatge continua dient que les sensacions confuses, com el dolor o la calor, no són cap cosa inexplicable, encara que la seva explicació completa ultrapassi les nostres forces; que el progrés del coneixement ens duu a descobrir els seus fonaments, que són pensaments distints (com ens hi ha dut amb la llum i els colors); que la relació entre sensació confusa i pensament distint no és arbitrària, sinó que mantenen entre si una relació de semblança i d'expressió; que, altrament, l'acció de Déu seria arbitrària i privada de raó («com si un pintor representés la cúpula de St. Pere amb la figura d'una piràmide»). Idees, totes aquestes, que faran el gruix dels retrets de Leibniz a Locke: si el sensible-confús no fos reductible al racional-distint, les qualitats secundàries serien arbitràries (NE II, VIII, 13: 144 s.), i Déu actuaria sense solta ni volta (NE Pref.: 69 s.; IV, VI, 7: 468). I justament en aquesta reducció consisteix l'anàlisi física, és a dir, la ciència (C 190).

El segon text que cal esmentar pertany a la *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Édition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie* (1702), en el context de la justificació de la tesi segons la qual l'ànima és la font de totes les seves representacions. Leibniz argumenta:

El mateix r. p. Malebranche admet que l'ànima té accions internes voluntàries. Ara bé, quina raó hi ha per impedir que això tingui lloc en tots els seus pensaments? Potser el fet de considerar que els pensaments confusos difereixen *toto genere* dels distints, quan en realitat són solament menys distingits i menys desenvolupats, a causa de la seva multiplicitat», ja que «contenen sempre l'infinit. (G IV, 563)

Al meu entendre, tots aquests passatges no deixen gaire lloc per als dubtes. S'hi sosté explícitament que les qualitats sensibles són nocions confuses; que són de la mateixa mena que les nocions distintes, o que pertanyen a un mateix gènere; que l'única diferència entre confusió i distinció s'ha d'atribuir a la nostra capacitat o incapacitat d'anàlisi; que de confusió a distinció es passa pel coneixement de les «causes o raons» (G II, 82).

Però més enllà de la literalitat dels textos, es deu haver d'esmentar la coherència general de la doctrina amb l'esperit del leibnizianisme. La mateixa noció de mónada es converteix, llavors, en el principal argument. En efecte, en virtut del principi *praedicatum inest subjecto* (DM 8), la mónada no té finestres (Mon. 7), i tots els predicats que se li poden atribuir veritablement provenen del seu propi fons (NE I, I: 80). Per tant, la passivitat que caracteritza les impressions sensibles ha de ser, per força, passivitat aparent; és a dir, confusió, desconeixement de la raó que les produeix (Mon. 49; A Clarke V, 86-87).

Certament, això no autoritza a dir, com es fa de vegades, que la sensibilitat sigui intel·lecció confusa; sinó que allò que cal dir és que la sensibilitat és una percepció confusa. La percepció és el gènere (PNG 4), o ho és, si es vol, l'expressió (G II, 112), que pot ser confusa (sensibilitat) o distinta (intel·lecció): entendre és percebre distintament les coses; sentir, percebre-les confusament.

Totes dues maneres expressen l'univers, és a dir, representen la multiplicitat en la unitat (Mon. 14); per això, i atesa la natura representativa de la mònada, aquesta definició val també per a la substància mateixa, i es pot dir que tota mònada és un mirall vivent de l'univers (PNG 3; Mon. 56), expressió de la totalitat des d'un punt de vista (DM 9), de vegades acompanyada de consciència (PNG 4).

La relació entre una substància i els seus predicats es pot pensar anàlogament a com els termes d'una sèrie resulten de la seva raó, o a com els punts de la corba són determinats per la seva equació algebraica, que l'expressa. La percepció sensible d'una cosa ens la mostra (confusió) com si rebés predicats, com passaria a qui es limités a constatar que un terme d'una sèrie en segueix un altre, sense ser capaç d'esbrinar en virtut de quina raó ho fa; o com esdevindria a qui es reduís a seguir els avatars d'una corba sense ser capaç de saber quina és la llei que segueix, fins a arribar a pensar que no en segueix cap (DM 6). En canvi, la comprensió de la cosa ens la mostraria (intel·lecció, distinció) activa, permetent-nos de veure el fonament intern d'on resulten els predicats, la raó de la sèrie, l'equació de la corba. En això consisteix, justament, el coneixement i la veritat (C 518 s.).

La mònada representa o expressa tot l'univers, perquè la multiplicitat infinita dels seus predicats la vincula amb totes les altres (ja que hi manté alguna relació, de coexistència o successió)⁵. Però no tot el que expressa ho expressa de la mateixa manera: hi ha una petita regió que expressa distintament, i tota la resta és expressada confusament (G II, 112). Els dos termes de l'expressió no són, epistemològicament parlant, equivalents: un concentra en la unitat el que l'altre dispersa en la multitud. El terme que conté més unitat és el que expressa més distintament allò que l'altre, atesa la seva multiplicitat, expressa més confusament. Per exemple, l'ànima respecte al cos (G II, 74), o el cos respecte als moviments que produeix en l'aigua quan hi neda (G II, 69): un enteniment infinit podria procedir, indistintament, de l'ànima al cos o del cos a l'ànima, i del cos que neda als moviments de l'aigua o dels moviments de l'aigua al cos que nedant els produeix. Però un enteniment finit com és el nostre ha d'identificar, en cada circumstància, quina és la regió amb més potència cognoscitiva, quin és l'element que aporta més distinció. Així, és evident que ens resulta més fàcil explicar els moviments de l'aigua (fins a certa distància almenys) quan coneixem la forma i magnitud del cos que hi neda que no pas inferir aquesta forma a partir dels moviments de l'aigua, que estenen els seus efectes a l'infinit. El terme que explica millor la relació, que ens duu a un estat de

5. Les mònades no són pas monges... («Monades non existunt solitariae. Sunt Monades, non Monachae»: Grua 395). La mateixa imatge de la mònada com a punt de vista (DM 14) duu a llegir les propietats relacionals com a constituents del seu concepte, i per això no hi ha denominacions purament extrínseques (G II, 240). El concepte de mònada remet al de relació, i la noció de xarxa de relacions determina un univers monadològic (vegeu M. SERRES. *Le système de Leibniz*. París: PUF, 1968; reed. 1982, esp. p. 151-156, 240-254, 519-528, 648 s.).

més distinció, és dit, per això, «actiu»: és l'exercici de la nostra perfecció (NE II, XXI, 72: 236 s.); l'altre, que ens condemna a romandre en l'obscuritat, que trava el desenvolupament del que podríem conèixer, és passiu i ens fa passius: ens condemna a constatar el que passa, sense permetre'ns de descobrir-ne les raons.

Les consideracions precedents expliquen ja com és que, si només existeixen mònades, disposem de dues facultats diferents, sensibilitat i intel·lecció. I és que això, en efecte, es deu haver d'explicar. En un plantejament com ara el cartesà, el caràcter confús del sensible era el signe d'un element material estrany al pensament: l'anàlisi de la qualitat sensible com a tal, en allò que té d'irreductible a l'extensió (allò pròpiament obscur i confús, que no pot ser sotmès a tractament geomètric), el situava de ple en el domini de la unió del cos i de l'ànima (donant-la a conèixer com a unió substancial); la depuració cartesiana de l'element d'estranyesa present en el pensament (definit justament en termes de presència immediata, de transparència: *Principis de la filosofia* I, 9) el duia, finalment, a constatar la presència d'una realitat opaca; la matèria designa justament allò amb què topem i que, en si mateix, no es pot pensar sinó negativament (què són les *Meditacions metafísiques* si no el procés en virtut del qual, a partir de la certesa del que és immediat —el jo que pensa— s'acaba arribant a la matèria o el que és estrany, a còpia de detectar, identificar i destriar els moments d'estranyesa en el que d'antuvi és immediat?). En Descartes, el dualisme epistemològic anava aparellat amb el dualisme ontològic. En Leibniz, en canvi, les coses funcionen de tota una altra manera. L'element sensible del coneixement no és ja l'índex d'una realitat material estranya al pensament, sinó l'expressió del seu caràcter limitat, el signe d'una incapacitat: la de tenir una percepció distinta de la infinitud del real. L'enteniment ens permet descobrir que la realitat, tota sencera, consta de mònades; però això no elimina el fet que, finits com som, la nostra percepció (la nostra representació de la multiplicitat infinita que ens envolta) comporti sempre algun grau de confusió, alguna eliminació de les diferències, engendri continuïtat on hi ha discretesa i, doncs, experimentem cossos. El real és inextens; l'extensió és fenomènica, resultat de la imperfecció de la nostra percepció (DM 12); no hi ha dues substàncies idèntiques, i per això, si la nostra percepció fos il·limitada, res no se'ns mostraria com a extens (que suposa repetició, homogeneïtat, d'elements en realitat diferents: G II, 277). És la finitud de la capacitat perceptiva la que implica una confusió en virtut de la qual les diferències es desdibuixen, i com a resultat de la qual el que és real, heterogeni, es confon amb una homogeneïtat que només és aparent; el que és qualitatiu esdevé quantitatiu; el discret, continu (G II, 282). L'extensió no és sinó fenomen, abstracció de la realitat intel·ligible de les mònades, reducció de la multiplicitat concreta a la unitat abstracta del confús (G II, 169 s.; 277). Únicament de Déu es pot dir que percep mònades, perquè només un enteniment infinit pot tenir un coneixement distint de la infinitud discreta de les mònades que constitueixen el real. Tota criatura percebrà cossos, perquè la limitació de la seva capacitat de representació comportarà sempre la confusió que els engendra: la matèria primera (la potència

passiva primitiva o finitud monàdica) no és l'extensió (matèria segona), però l'exigeix (G II, 306; 435). La identitat ontològica de la cosa no elimina la dualitat gnoseològica amb què ha d'aparèixer a tota criatura finita.

La carta de Leibniz a la reina Sofia Carlota de Prússia «sobre allò que és independent dels sentits i de la matèria» (1702) permet afinar encara més les coses. S'hi estableixen tres tipus de noció: sensibles, imaginables i intel·ligibles; que corresponen a, respectivament, les qualitats secundàries, l'extensió i el que hi és afí (figura, nombre, moviment), i la monada; i que constitueixen tres esferes del saber: l'experiència, les ciències matemàtiques (pures i mixtes: aritmètica, geometria i física) i la metafísica. Les nocions del tercer tipus són neta-ment distintes; les del segon (que, de fet, es formen a partir de les del primer i de les del tercer), encara ho són també; les del primer, ja no. La reductibilitat de la confusió sensible a la distinció intel·lectual s'haurà de fer, doncs, en dos moments: del primer al segon, i del segon al tercer. Vegem-ho ràpidament.

Els sentits externs ens donen a conèixer els seus objectes (colors, sons, etc.), però no ens permeten de saber en què consisteixen: si el vermell és un remolí de les petites partícules que se suposa que formen la llum, si la calor és un terbolí de pols molt subtil, si el so es produeix en l'aire com les ones a l'aigua quan s'hi llança una pedra; ni, si fos així, de quina manera el vermell, el so o la calor resulten d'aquests remolins, terbolins o ones (G VI, 499). Per això diem que es tracta de nocions clares, però no distintes. Ara bé, els sentits són capaços de fornir-nos també nocions més distintes que, com que no estan lligades a cap sentit particular, se solen atribuir al sentit comú i que, com que resulten de la reunió de les percepcions dels sentits externs, han de ser formades per un sentit intern o imaginació: la idea dels nombres i de les figures, que són clares i distintes, tot i que gràcies «a quelcom que els sentits no poden fornir, i que l'enteniment afegeix als sentits» (G VI, 501). És aquesta aportació de la intel·ligència a allò que el sentit comú construeix el que funda les ciències matemàtiques, «que no serien demostratives [...] si no s'hi trobés alguna cosa més elevada, i que només la intel·ligència pot fornir, venint en ajut de la imaginació i dels sentits» (G VI, 501). Finalment, hi ha el que és només intel·ligible i objecte de l'enteniment, com ara «l'objecte del meu pensament quan penso en mi mateix», les nocions de substància, ésser, veritat, i en general la resta de conceptes de la metafísica, la lògica i la moral (G VI, 502).

Hi ha, doncs, tres tipus de nocions: les solament sensibles, que són els objectes afectats a cada sentit en particular; les sensibles i intel·ligibles a la vegada, que pertanyen al sentit comú, i les solament intel·ligibles, que són pròpies de l'enteniment. Tant les primeres com les segones són imaginables, però les tercers es troben per damunt de la imaginació. Les segones i les tercers són intel·ligibles i distintes; però les primeres són confuses, encara que siguin clares i recognoscibles. (G VI, 502)

Es perfila així l'existència de tres ordres epistemològics, a nivells diferents i de valor divers. En primer lloc, l'ordre de les monades, l'àmbit de la metafísica, accessible només a l'enteniment. Segonament, en el que és una pèrdua

de «rigor metafísic», l'ordre de l'extensió i de la resta de nocions del sentit comú o la imaginació: suposa un empobriment de la riquesa qualitativa de les coses, l'eliminació de l'heterogeneïtat monàdica que prohibeix l'existència d'indiscernibles i que redueix el món a aquella homogeneïtat quantitativa que permet, com exigeix la ciència, establir igualtats (GM V, 179), parlar de congruència (GM VII, 29) o d'identitat (C 8). És l'àmbit de la matemàtica, regne de nocions abstractes, no pas reals (C 8-9). Finalment, l'ordre de l'experiència, en realitat el caos de les sensacions, el vaivé confús de no sé què en no sé què. La ciència ens permet passar d'aquest a l'anterior (NE IV, III, 16: 444; IV, XVII, 13: 576); la metafísica, del segon al primer (DM 12). Tres ordres epistemològics que no són sinó expressions diferents d'una mateixa cosa.

En substància, aquesta lectura coincideix amb la que Kant sosté sobre Leibniz: la sensibilitat hi apareix com la facultat que presenta de manera confusa o deformada allò que només l'enteniment és capaç de conèixer veritablement⁶.

2.2. Dificultats d'aquesta lectura

Pel que conec, a aquesta interpretació de la posició leibniziana s'han plantejat tres tipus d'objecció. En considerar-les, l'acabaré de precisar.

2.2.1. Igualtat

La primera objecció es pot formular en els termes següents⁷: la classificació de les nocions i del coneixement de les *Meditationes* (i, en general, dels textos que presenten l'epistemologia leibniziana) qualifiquen de confuses les idees sensibles, perquè aquestes són, de dret, analitzables, però nosaltres no les podem analitzar; o, el que és el mateix, se'n podrien trobar les causes, però nosaltres no som capaços de descobrir-les. Ara bé, això no implica que la sensació sigui pensament confús (a desgrat del fet que Leibniz, de vegades, ho digui: G VI, 563). Potser hi ha un *paral·lelisme* entre tenir una sensació i tenir un concepte confús (ja que qui té una sensació no pot distingir les percepcions de què resulta, i qui té un concepte confús no pot analitzar un concepte susceptible d'anàlisi); però això no equival a dir que la sensació sigui pensament confús, sinó únicament que, si només comptem amb la sensació, el nostre coneixement i els nostres conceptes només podran ser confusos.

6. Amb el benentès que no són els sentits la font de l'obscuritat, confusió i inadequació del coneixement: com si el coneixement hagués de ser clar i distint si no fos pels sentits... (que és la interpretació recent de R. LANGTON. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Clarendon: Oxford, 1998, p. 68-96). És la limitació del concepte allò que engendra l'aparença sensible. No és que la percepció sensible generi la confusió, sinó que la confusió genera l'aparença sensible (o allò que només es percep sensiblement); o, més ben dit, la percepció confusa d'allò que de dret es podria percebre distintament i, doncs, entendre genera l'aparença sensible.
7. Vegeu G.H.R. PARKINSON. «Kant as critic of Leibniz. The amphiboly of concepts of reflection». *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 136-137, 1981.

És ben bé així? Deixant de banda la qüestió terminològica, que en Leibniz no està perfectament codificada i sempre sol ballar una mica, però que en rigor hauria de confrontar percepció confusa amb percepció distinta més que no pas sensació amb pensament, el problema que l'objecció planteja és el de determinar què és, en realitat, la igualtat; és a dir, en quines condicions es pot dir que la sensació és (és igual a) pensament confús. O en termes de relació causal: en quin sentit es pot dir que la percepció de l'efecte és igual a la percepció confusa de la causa⁸.

Em penso que la posició leibniziana es pot sostenir sense dificultats si se subratlla el fet que les nostres idees sensibles són l'efecte en nosaltres de les propietats dels objectes⁹: en principi, no hi ha cap raó per pensar que aquestes propietats no puguin ser conegudes per algun altre mitjà que aquell pel qual normalment les coneixem. Així, per exemple, allò que veiem a ull nu i allò que veiem per mitjà del microscopi és, des del punt de vista del que efectivament veiem, diferent; gosarà algú dir que no manifesten la mateixa cosa? La solució leibniziana al cèlebre problema de Molyneux descansa en aquesta mateixa idea (NE II, IX, 8: 152): la geometria del cec i la del paralític no comparteixen cap imatge; no expliquen la mateixa cosa? Un cec amb coneixements d'òptica sap coses dels colors i de la llum (NE III, II, 3: 323), perquè és capaç de descobrir les seves raons, que són al seu origen i que elles expressen (NE IV, VI, 7: 468).

Algú potser dirà que la sensació de calor no s'assembla al moviment: sí, sens dubte, no s'assembla a un moviment perceptible, com el d'una roda de carrossa; però s'assembla al conjunt dels petits moviments del foc i dels òrgans que en són la causa, o millor, no n'és sinó la representació. Igual com la blancor no s'assembla a un mirall esfèric convex, però no és altra cosa que el conjunt d'un munt de petits miralls convexos com els que es veuen en l'escuma, quan s'esguarda de prop. I si poguéssim descobrir sempre amb la mateixa facilitat les causes de les nostres sensacions, trobaríem que passa sempre alguna cosa semblant. (G IV, 575 s.)

Quan Leibniz apunta que el color vermell potser consisteix en (resulta de) un remolí de les partícules que formen la llum (G VI, 499), està dient que és raonable pensar que es tracta de fenòmens finalment idèntics: que cada vegada que parlem del color vermell, podem substituir «vermell» pel «remolí de les partícules que formen la llum» sense que l'eventual veritat de la proposició se'n ressentí. Què més cal per poder parlar d'igualtat (llevat que es redueixi aquesta al seu ús frívol o tautològic)?

8. En rigor leibnizià, no es pot parlar de causa i d'efecte, sinó d'harmonia entre allò que, perquè explica l'esdeveniment més distintament, anomenem «causa» i allò que, perquè l'expressa confusament, anomenem «efecte»; però per al que ara ens interessa, podem obviar aquesta precisió —semblantment a com fan els copernicans en la vida quotidiana, dient que és el Sol el que surt o el que es pon (NE I, I: 80).
9. Utilitzo alguna de les idees de H. ISHIGURO. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. Londres: Duckworth, 1972, p. 17-24 i p. 52-60.

Són les mateixes o coincidents aquelles coses qualsevol de les quals i en qualsevol lloc pot ser substituïda per l'altra *salva veritate*. Per exemple, el triangle i el trilàter, ja que en totes les proposicions sobre el triangle demostrades per Euclides s'hi pot posar el trilàter, i a la inversa, *salva veritate*. (G VII, 236)

Naturalment, excloent el que, des de Hamilton, la lògica moderna en diu «contextos intensionals»: aquells contextos en què «triangle» i «trilàter» no poden ser substituïts (C 261), perquè, «com diuen els filòsofs, *les raons formals* del triangle i del trilàter no són les mateixes» (NE IV, II, 1: 419). Però aquesta és una consideració «abstracta» (ibídem), que no ens pot dur a sostenir que no es tracta de la mateixa cosa: «com si algú digués que *el trilàter* (o allò que té tres costats) *no és un triangle*, perquè en efecte la trilateralitat no és la triangularitat» (NE IV, VII, 4: 474 s.). Encara que el significat de triangle i de trilateral siguin diferents, el triangle i el trilateral són el mateix, perquè «trobem que els tres costats i els tres angles van sempre junts»; com ho són el rectangle quadrilàter i el rectangle, perquè «resulta que només la figura de quatre costats pot tenir tots els angles rectes» (NE IV, II, 1: 419). La identitat del concepte no implica la sinonímia dels mots, ni en depèn. Les «expressions supèrflues» no multipliquen les coses (NE IV, VII, 13: 493); altrament, confondríem les essències reals amb les essències nominals (NE III, VI: 344 s.) i, en el límit, ens veuríem abocats a l'absurd de fer dependre la veritat dels noms (NE IV, V, 2: 461).

Pel que fa a allò específicament diferent entre la causa intel·ligible i la percepció confusa del seu efecte, no podem sinó remetre'ns a la manera diferent com se'ns donen a conèixer, ja que la diferència no és sinó epistemològica o relativa al grau de potència de la nostra naturalesa perceptiva; i, d'altra banda, quan coneixem la causa, l'especificitat de l'efecte deixa de ser rellevant:

El secret de l'anàlisi física consisteix en aquest únic artifici: reduir les qualitats confuses dels sentits (a saber, la calor i el fred pel que fa al tacte; les sabors pel que fa al gust; les olors pel que fa a l'olfacte; els sons pel que fa a l'oïda; els colors pel que fa a la vista) a les qualitats distintes que les acompanyen, que són el nombre, la magnitud, la figura, el moviment, la consistència, les dues darreres de les quals són pròpiament físiques. Així, si descobrim que certes qualitats distintes acompanyen sempre determinades qualitats confuses (per exemple, que tot color neix de la refracció del raig, no de la seva reflexió) i si, per mitjà de les qualitats distintes, podem explicar definitivament tota la natura de certs cossos, de tal manera que siguem capaços de demostrar quina és la seva magnitud, figura i moviment, aleshores és necessari que les qualitats confuses resultin d'aquesta estructura, encara que no puguem demostrar res a partir de les qualitats confuses mateixes, perquè de les qualitats confuses no hi ha cap definició ni, en conseqüència, cap demostració. És suficient, doncs, que puguem explicar tot el que és pensable distintament, que acompanya aquelles qualitats, per conclusions constants, per experiències coherents. En efecte, per mitjà de les qualitats suficients per determinar la natura dels cossos podem descobrir les causes; i a partir d'aquestes causes demostrar les altres afeccions o la resta de qualitats, i així descobrir, fent marrada, allò que hi ha de real i de distint en les

qualitats confuses, ja que la resta no es pot explicar; com, p. ex., de quina manera l'aparença que anomenem «groc» neix d'allò en què consisteix el groc *a parte rei*; cal saber que això no depèn de la cosa sinó de la disposició dels nostres òrgans i de les diminutes constitucions de les coses. Però és suficient que mostrem allò que hi ha *a parte rei* en els cossos de què neix el groc. Això és suficient per a l'ús de la vida. Així tenim la manera de produir les qualitats confuses». (C 190)

2.2.2. *Idea i imatge*

Una segona objecció contra la tesi de la continuïtat entre el sensible i l'intel·ligible és la que sorgeix de contrastar-la amb l'afirmació de la discontinuïtat entre la imatge i la idea¹⁰. Si la imatge designa el que és sensible i la idea, el que és intel·lectual, la discontinuïtat entre les unes ha d'implicar la discontinuïtat entre els altres. Però és fàcil de veure que també es podria sostenir la posició inversa: la continuïtat entre la imatge i la idea hauria d'implicar, llavors, la continuïtat entre el sensible i l'intel·ligible. Es tracta de veure, doncs, quina és la posició de Leibniz.

La distinció entre la imatge i la idea és una constant en els *Nouveaux essais*. Coincideix, en efecte, amb la distinció entre el que és sensible (NE II, XXI, 12: 198), «fantasma més que qualitat o idea» (NE IV, VI, 7: 469), i el que és intel·ligible, «susceptible de definició» (NE II, IX, 8: 152). Ara bé, la distinció epistemològica no impedeix afirmar la identitat de la cosa. És justament el que sosté Leibniz. Precisament en un dels passatges on estableix la distinció entre la imatge i la idea, en subratlla la continuïtat (NE IV, VI, 7: 468 s.): sabem que la rotació prou ràpida d'una roda dentada produeix una certa percepció d'homogeneïtat; la imatge no ens mostra les dents, que pertanyen a l'ordre de la causa o de l'explicació (idea); tanmateix, la percepció de la transparència contínua no és altra cosa que la roda dentada o discontinua («no és més que una expressió confusa del que passa en aquell moviment»). Justament per això, els lapsus terminològics són inevitables, i significatius, i en la mateixa pàgina on Leibniz renya Locke per confondre la idea amb la imatge, identifica «imatge clara» amb «idea confusa»¹¹.

És que, en efecte, la distinció epistemològica (sensible/intel·ligible) pot reclamar una distinció terminològica (imatge/idea); però això, aporta cap novetat? En realitat, aquesta distinció terminològica no fa sinó doblar (precisar?) la distinció, també terminològica, establerta des de les *Meditationes*: confús/distint. Si aquesta darrera distinció no autoritza a parlar de discontinuïtat entre els dos referents que els termes designen, tampoc no ho autoritza la primera.

2.2.3. *Existència*

He deixat per al final una tercera objecció, més delicada. Descansa en una afirmació de Leibniz que atribueix distinció als sentits. Certament, en altres llocs

10. Vegeu R. McRAE, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1976, p. 126-145.

11. NE II, XXIX, 13: 295; vegeu també NE IV, XVII, 13: 576.

(p. ex., en la lletra a la reina Sofia Carlota; en les mateixes *Meditationes*), Leibniz ha reconegut elements de distinció en nocions sensibles; però allò que hi deia és precisament que aquest element de distinció prové d'alguna cosa que l'enteniment afegeix als sentits, i que els sentits mateixos no poden subministrar (G VI, 501). En canvi, en l'opuscle *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (1684) Leibniz parla de percepció distinta de l'existència, on la distinció no prové de cap altre lloc que de la percepció mateixa¹²:

Així com l'ésser s'explica per un concepte distint, l'existent s'explica per una percepció distinta. (G VII, 319)¹³

Sobre la base d'aquest passatge, McRae ha sostingut que la classificació de les idees que apareix en les *Meditationes* no és vàlida per a les coses existents, sinó només per a les merament possibles¹⁴. L'escala de les idees (d'obscur a clar, de confús a distint, etc.) seria, de punta a punta, coneixement de l'essència o de la possibilitat, qualificable com a «pensament». Les percepcions distintes, sensacions, imatges, tot el que ha de ser qualificat com a «sentits», no formaria part d'aquesta escala. La percepció sensible no seria pensament confús, encara que no existís mai sense la idea confusa de la possibilitat. Un concepte pot ser confús (analitzable) o pot ser distint (analitzat); una percepció és una altra cosa, sempre distinta.

La qüestió és complexa, perquè implica determinar el lloc de l'existència en el leibnizianisme. Obviament, no pot ser tractada aquí amb tot el detall que seria desitjable; però caldrà dir-ne alguna cosa, per tal de confirmar o desactivar l'objecció.

I val a dir que l'objecció, pròpiament, està esbossada més que no pas argumentada; si McRae pot excloure la percepció (sensació) de l'escala de les idees és perquè aquesta comporta el que aquella no toleraria, a saber, la gradació obscur-confús-distint. Però això implicaria que la percepció és sempre distinta, i mai confusa! Almenys, la percepció de l'existència (si és veritat que la percepció se situa fora de l'escala contínua que només abasta la possibilitat). Ara bé, és només la meua, l'existència de què tinc una percepció distinta. No ho és pas la de les altres coses, la certesa que tinc sobre l'existència de les quals és només moral, no pas metafísica o indubitable (G VII, 320 s.; NE IV, II, 14: 434).

Però és que, a més a més, la posició de McRae té conseqüències funestes. Si l'existència se segrega de l'escala dels coneixements, aleshores el coneixement adequat i intuïtiu (l'ideal del coneixement, que només Déu posseeix) no abastarà el coneixement de l'existència... O bé, si l'existència només es pot sentir, i atès

12. En rigor, fins i tot aquí hi hauria lloc per matisar: els sentits no ens poden convèncer de l'existència de les coses sensibles sense l'ajut de la raó (NE II, VII: 142); d'altra banda, Leibniz probablement col·locaria la noció d'existència entre les idees innates: ho fa almenys amb les d'«ésser» (NE I, III, 3: 112) i «existència de Déu» (NE IV, X, 1: 508).

13. No es tracta de cap hàpax: vegeu p. ex. *De libertate* (1689) i C 437 (1702-1704?).

14. Loc. cit.

el caràcter temporal en què s'articulen necessàriament les existències (atesa l'estratègia d'optimització del compossible: G VII, 303), el coneixement diví estarà sotmès, com el nostre, als avatars de la temporalitat, definitivament a posteriori...

Les dificultats de la posició de McRae no ens alliberen, però, d'haver d'explicar per què Leibniz pot dir que l'existència és percebuda distintament; i per què això no s'oposa a la tesi general segons la qual els sentits són de l'ordre de la confusió.

En realitat, que la percepció de l'existència sigui qualificada de distinta no contradiu res del que Leibniz ha afirmat en les *Meditationes*, si tenim en compte que l'existència és una noció simple (C 360) que, doncs, no pot ser definida (Grua 325). I de les nocions simples, el coneixement no pot ser sinó distint (G IV, 423), ja que la confusió resulta de no analitzar el que de dret és analitzable, és a dir, reductible als seus elements simples. Voler analitzar el que és simple significaria considerar-lo compost, la qual cosa és senzillament contradictòria. Precisament per això, Leibniz situa la percepció de la pròpia existència entre les veritats de fet immediates (NE IV, II, 1: 424; VII, 7: 478; IX, 2: 508), que com totes les veritats primeres, de fet o de raó, no es poden provar (ibídem).

Ara bé, es deu haver de distingir entre la idea (veritat) que ens dóna a conèixer la sensació i la mena d'idea que és la sensació: aquella pot ser simple i, doncs, distinta, mentre que no per això aquesta ha de deixar de ser complexa i, a més, confusa: sento indubtablement que existeixo, però no conec exactament què és aquest meu sentir-ho, que continua essent de l'ordre del no sé què. Imaginem, per exemple, que prenc consciència de la meua existència perquè sento dolor; no puc sentir dolor sense existir (hi ha immediació entre el predicat i el subjecte: NE IV, IX, 2: 508); la percepció del dolor em permet afirmar la meua existència, però aquest coneixement distint no elimina la confusió característica del dolor: la percepció confusa que és el dolor em subministra la percepció distinta de la meua existència.

Potser n'hi hauria prou amb aquestes consideracions per justificar la validesa de la lectura proposada i desempallegar-se d'aquesta darrera objecció. Però per acabar de perfer les coses, valdrà la pena de plantejar una darrera dificultat: és que, en efecte, no defineix Leibniz l'existència?

Cal reconèixer que trobem en Leibniz dues afirmacions de mal conciliar. D'una banda, passatges on afirma que la noció d'existència és simple i, per tant, indefinible; en conseqüència, només es pot sentir (C 360; Grua 304; A VI, II, 487; A VI, III, 588). D'altra banda, Leibniz parla explícitament de la definició de l'existència (G VII, 194n), i fins sembla que efectivament la defineix: allò màximament compossible (C 375 s.; G VII, 194; 289 s.; C 9). No hi ha manera de resoldre l'aparent contradicció assignant les diferents posicions a etapes cronològiques diverses: fins i tot en un mateix passatge (Grua 325), Leibniz diu que l'existent és el compossible perfectíssim i, immediatament a continuació, que l'existent no es pot definir, perquè no se'n pot donar cap noció més clara!

Cal afegir a aquesta dificultat una altra de paral·lela: l'existència, és un predicat? Leibniz diu explícitament que sí (NE IV, I, 7: 414), i també que és una qualitat o potència (NE IV, X, 6: 510), una perfecció (NE IV, X, 7: 512); d'altra banda, com si no es podria plantejar l'argument ontològic? Però en altres llocs s'adona de la dificultat de tractar l'existència així: el decret diví de crear no modifica la naturalesa dels objectes (Théod. 231), o allò creat no seria el mateix que allò que s'ha decidit de crear... L'existència no afegeix una nova forma a l'essència (Grua 303), o d'aquesta forma, com de totes, seria lícit demanar si existeix o no existeix, i per què... (G VII, 195n).

Com es pot resoldre la dificultat? Una primera pista la proporciona la diferència d'accent o de contundència en les dues menes de passatges: els textos on nega que l'existència es pugui definir són enèrgics, rotunds, inapel·lables; en canvi, sovint acompanya els segons una observació prèvia: «l'únic que podem dir de l'existència és...» (C 9: «*nihil aliud sit explicabile in existentia, quam...*»; C 376: «*non video quid aliud in Existere concipiatur, quam...*»). Tot passa com si l'objecte d'aquest segon tipus de passatge no fos tant definir l'existència com donar-ne raó; en altres paraules, com si allò que subministrés el concepte de «màxima compossibilitat» no fos la definició, sinó el criteri de l'existència (és a dir, que quan Leibniz diu perquè existeix el que existeix, no està definint què és existir). Em penso que és efectivament així. Vegem breument com s'ha d'entendre tot plegat.

El passatge del *De modo distinguendi* que havia desencadenat l'objecció de McRae (G VII, 319; els passatges equivalents es troben en contextos similars) tenia com a objecte subratllar que a l'existència no es pot arribar per via conceptual (com a determinació completa). Com que no podem arribar al terme d'una anàlisi infinita (exigida per qualsevol entitat real o susceptible de ser-ho, l'objecte possible d'una veritat de fet: G II, 39), l'existència només pot ser constatada (C 17; *De libertate, in fine*; Grua 303)¹⁵. Únicament el concepte de Déu inclou l'existència. Ara bé, en dir això, Leibniz se situa en la perspectiva del coneixement finit; altrament, l'existència seria —no ja per a mi, sinó

15. Curiosament, de la noció d'infinit es diu el mateix que de la d'existència: coneixem confusament què és, però sabem distintament què és (NE Pref.: 59); també es deu haver d'entendre així l'afirmació, una mica enigmàtica (G VII, 194n), que «hi ha alguna cosa distinta fins i tot en les nocions que percebem confusament», com l'extensió o la calor «quan dic que és veritat que existeixen»: aquest element distint deu ser la notícia que el món que percebem és el món existent, seleccionat entre tots els possibles. (Val a dir, per ser francs, que aquest darrer passatge té un punt d'ambigüïtat, i potser podria tolerar-ne una traducció alternativa, però més forçada i que obligaria a corregir el manuscrit, afegint-hi una coma: «*definitiones non nisi reales earum notionum afferri possunt, quae a nobis immediate percipiuntur, ut cum dico existere [...] verum esse, extensio, calor; nam huic ipsi quod confuse percipimus, assignandum est ac aliquid distinctum*»; llavors, la traducció seria: «D'aquelles nocions de què tenim una percepció immediata no es poden donar definicions que no siguin reals, com quan dic: existir, ser vertader, extensió, calor; car s'ha d'assignar alguna cosa distinta fins i tot a allò que percebem confusament». Però si ja és difícil conciliar aquesta eventual «percepció confusa» de l'existència amb la percepció distinta de G VII, 319 o de C 437, encara ho és més parlar de confusió relativament a «ser veritat».)

en si— irracional. Bé ha de formar part de la noció completa d'una substància la seva relació de compossibilitat amb les altres (la raó de l'existència: Grua 325; G VII, 194 s.; 289 s.; C 9): l'home no coneix els predicats sinó a posteriori, i per això aquesta assignació de l'existència a un concepte complet només pot ser, en el seu cas, percebuda. Encara que la noció completa d'una cosa inclogui la seva relació amb un món possible i, per tant, eventualment, amb el millor (i, doncs, amb el que Déu escollirà per crear i, doncs, existirà), aquesta inclusió amb el món que comparat amb els altres és el millor només la pot conèixer a priori¹⁶ una entitat omniscient exterior a cadascun dels mons possibles (perquè només llavors pot comparar els infinits mons possibles, cadascun dels quals és infinit al seu torn)¹⁷.

Perquè la inclusió del predicat en el subjecte, que és allò que defineix la veritat (C 518 s.), ha de valer també per a les proposicions existencials:

Com que és cert que en tota veritat hi ha una connexió entre el predicat i el subjecte, quan es diu que «Adam pecador va existir», cal que hi hagi alguna cosa en aquesta noció possible, l'Adam pecador, a causa de la qual es digui que existeix. (Grua 304)

El principi *praedicatum inest subjecto* és vàlid no només per a proposicions com ara «Cèsar passarà el Rubicó», sinó també per a proposicions del tipus «Cèsar, que passarà el Rubicó, existirà». Qui conegués perfectament la noció completa de Cèsar hauria de saber no només que passaria el Rubicó, sinó també que a aquest Cèsar, a la noció completa del qual pertany passar el Rubicó, pertany també l'existir, i que per tant existirà (a condició de saber també, és clar, que la voluntat de Déu es regeix pel principi del millor —que el duu a seleccionar el millor dels mons possibles—, i que Déu ha volgut crear)¹⁸.

16. A posteriori, raï! A l'interior del món existent o escollit, podem sentir-ho: aquesta és una de les primeres veritats de fet (NE IV, II, 1: 424; VII, 7: 478; IX, 2: 508).

17. Per això hi ha creació o acte positiu per part de Déu, que no funciona només com un embut; tot i que darrere aquest retret (M. DE GAUDEMAR, *Leibniz. De la puissance au sujet*. París: Vrin, 1994, p. 44-50) sembla amagar-se una concepció de Déu com a paleta o terrissaire, que cal substituir per la d'un Déu geòmetra: «Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus» (G VII, 191): què és buscar la màxima compossibilitat si no pensar, és a dir (Grua 267; A VI, III, 587), crear?

18. En el fons (NE IV, XI, 14: 524), tota veritat contingent és hipotètica existencial, del tipus «Si Cèsar existeix, passarà el Rubicó». És la percepció de l'existència la que ens permet de dir «Cèsar passarà el Rubicó» o el que ara és, doncs, el mateix, «Cèsar, que passarà el Rubicó, existeix», i convertir en categòrica una veritat de fet que altrament seria només relativa o condicional (com ara, en un altre món possible, «Cèsar no passarà el Rubicó»; en el fons: «Si Cèsar existeix, no passarà el Rubicó»). Perquè la contingència no depèn de l'existència, o només hi hauria veritats contingents del món existent, que és, val a dir-ho, la tesi clàssica, de Russell (*A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Londres, 1900; reed. George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1937) a Mates (*The philosophy of Leibniz*. Oxford UP, 1986), però que faria impossible i no solament oníric el somni de Teodor (Théod. 414-417). El que depèn de l'existència és la conversió de la veritat hipotètica en una veritat categòrica.

Saber si l'existència pertany al concepte complet d'una substància requereix, això sí, una anàlisi infinita (C 376); per aquesta raó, jo només ho puc constatar (veritat de fet); Déu, en canvi, ho coneix a priori (veritat de raó), no pas perquè dugui l'anàlisi fins al final (que, per definició, no existeix), sinó perquè veu la raó de la sèrie, perquè coneix l'equació de la corba (C 17; *De libertate, in fine*; Grua 303). Només per a un enteniment finit, la diferència entre nocions que exigeixen una anàlisi finita i nocions que n'exigeixen una d'infinita es tradueix en la diferència epistemològica entre dues menes de coneixement: racional i empíric; només per a l'home, la diferència entre nombre finit i nombre infinit d'operacions engendra dues formes de conèixer: entendre i sentir.

Però la veritat de fet absolutament primera és que «tot possible exigeix existir» (G VII, 194), a partir de la qual (ibídem) es podria demostrar a priori tota la resta; s'entén, podria fer-ho Déu. I és que, en efecte, fins i tot Déu necessita també, per crear, una raó, que li és donada per l'exigència d'existència que caracteritza tot el que és possible (amb una exigència que és directament proporcional al seu grau de compossibilitat; G VII, 194 s.; 289 s.; Grua 17; 288), i que és allò, doncs, que fa que hi hagi, en general, fets. D'aquesta manera, no es defineix l'existència (noció simple i, per tant, irremissiblement indefinible); però se'n dóna raó.

3. Anàlisi del valor dels arguments kantians, o defensa de Leibniz

Les pàgines precedents haurien de permetre afirmar la consistència interna de la posició leibniziana. Resten només pendants de determinar les dues qüestions que plantejaven els apartats 1.2 i 1.3.

3.1. És bo l'argument kantià contra la tesi?

El passatge de l'*Estètica transcendental* esmentat més amunt (1.3) sembla que es planteja com un experiment crucial, que refutaria la identificació leibniziana entre sensibilitat i confusió. Ho fa de debò?

Al meu entendre, l'argument de Kant descansa en un equívoc, desfet el qual no només no refuta la posició de Leibniz, sinó que més aviat la reforça. El retret kantià consistia a dir que un concepte, per confús que pugui arribar a ser, continua essent sempre un concepte i mai no res sensible: «el dret no pot aparèixer». Vol dir amb això que es tractaria de convertir, per via de confusió, el concepte en cosa? Si fos això el que Kant vol dir, llavors hi hauria una confusió entre l'ordre ontològic (allò que la mònada és) i l'ordre epistemològic (la mena de coneixement que la mònada té), confusió que cal evitar, tot i la tendència leibniziana a fer-los coincidir (en caracteritzar la mònada per la percepció: mirall vivent). La mònada no és un concepte, si més no en el sentit ordinari del mot. També en Leibniz cal distingir entre coses, o mònades, i conceptes: la mònada és un ésser (i un ésser simple), no pas un concepte (encara que se'n pugui tenir un concepte complet i complex).

Des de la perspectiva leibniziana, el retret kantian no pot demanar que es converteixi el concepte (per confús que sigui) en cosa; però sí que és legítim de preguntar de quina manera el concepte distint podria transformar-se en una noció confusa. Ara bé, aquí no hi ha gaires dificultats. És precisament el que passaria a un assajador de metalls que oblidés els seus coneixements de química: tindria llavors, com els qui ignoren la química, una noció confusa de l'or (NE III, VI, 25: 363; III, IX, 14: 388 s.). O és el que passaria a un pintor o a un escultor que oblidés la sintaxi de la pintura o l'escultura (p. ex., el cànon de Policlet): seguiria «sabent confusament», és a dir sentint, què és bell, però no en coneixeria el perquè (DM 24). És el que li esdevé a l'oient que desconeix per quina raó experimenta un neguit quan la melodia no arriba a una certa nota, en no saber que el compositor li ajorna la dominant (PNG 7). O és (per entomar l'exemple de Kant) el que li passa a qui considera el dret (la moral) de l'ordre del sentiment. Situacions perfectament pensables que més aviat mostren, amb la seva possibilitat, la consistència de la tesi de Leibniz.

3.2. *És bona la relació que estableix Kant entre la tesi i la conseqüència?*

Allò que es tracta de determinar a continuació és fins a quin punt té raó Kant en dir de Leibniz que, com a resultat de la seva doctrina de la sensibilitat, confon els fenòmens i les coses en si (l'objecte de la sensibilitat i l'objecte de l'enteniment); en altres paraules, és legítim dir que Leibniz intel·lectualitza els fenòmens? Al meu parer, no. I no ho és perquè la continuïtat de natura entre sensibilitat i enteniment no autoritza a negar en la filosofia leibniziana una certa discontinuïtat entre el fenomènic i el monàdic¹⁹.

La solució passa per distingir entre dos punts de vista. Sensibilitat i enteniment són, en l'ordre de l'ésser doncs, dos aspectes d'una mateixa facultat, la *perceptio* o capacitat de representar la multiplicitat en la unitat. Segons el grau de claredat i distinció en aquesta representació, parlarem de «representacions confuses» (p. ex., les sensacions de color) o «distintes» (p. ex., la refracció de la llum: el coneixement dels elements d'on resulta el color). Les representacions que diem que pertanyen a aquella facultat que anomenem «sensibilitat», que sembla que provenen d'una acció exterior, són sempre confuses; en canvi, les que diem que pertanyen a aquella que anomenem «enteniment», permeten establir un cert grau de distinció; i això autoritza a parlar, en l'ordre del coneixement, de dues facultats. Semblantment: en l'ordre de l'ésser, la realitat consisteix només en mònades; però, en l'ordre del coneixement, cal distingir entre allò que l'enteniment ens permet descobrir (aquella estructura monàdica) i el que empíricament percebem (cossos): epistemològicament cal parlar de dos nivells, fenomènic i intel·lectual, bé que ontològicament la realitat sigui tota ella d'ordre espiritual (o alguna cosa anàloga: NE III, VI, 24: 362; IV, X, 9: 510).

19. Que el mateix Kant reconeix en l'escrit contra Eberhard, on per això mateix afirma la incoherència dins del sistema de la concepció de la sensibilitat com a confusió.

La doctrina que redueix la sensibilitat a coneixement intel·lectual confús és una teoria que descriu la naturalesa del coneixement sensible, i que enuncia que aquest no és essencialment diferent del coneixement intel·lectual; mentre que la tesi que afirma que la matèria no és composta de mònades, sinó que en resulta (G II, 268), està descrivint una diferència epistemològica o relativa a la nostra percepció (DM 12). Certament, l'explicació leibniziana de la gènesi del fenomen és sumariíssima i es deu haver de titllar, finalment, d'insuficient. Així, per exemple, la definició de l'extensió, reduïda a les notes «pluralitat», «coexistència» i «continuitat» (G II, 169 s.), que remet la dificultat a la noció de continuïtat (que és pròpiament la que engendra el fenomen) i l'explicació de la qual en termes de difusió, «com la blancor en la llet» (G VI, 584), és poc més que una metàfora. Però les dificultats en l'explicació de la tesi no autoritzen a negar l'existència de la tesi mateixa.

Si això és així, es pot dir que Leibniz intel·lectualitza els fenòmens si parlem de l'ordre de l'ésser: el que hi ha són mònades. Però no pas si ens situem en l'ordre del coneixement: en la divisió del fenomen mai no arribarem a la mònada (G II, 268; 435 s.; 517), que per a nosaltres no és mai objecte de percepció sensible (NE II, XXIII, 12: 246 s.). L'enteniment ens permet descobrir que hi ha mònades; però la nostra limitació perceptiva mai no ens permet de veure allò a què ens dóna accés l'exercici de la intel·ligència. A tots els efectes, *de facto* doncs, la sensació serà sempre irreductible per a tota criatura, encara que *de iure* sigui perfectament reductible. Fins i tot quan és possible d'obtenir un coneixement distint d'una sensació confusa (p. ex., el que el químic obté de l'or), aquesta no es veu eliminada per aquell: la noció distinta del color groc no suprimeix el fet que aquest continuï essent sentit com un «no sé què»²⁰. Contra el que suposa Kant, l'aclariment conceptual no elimina l'aparença: seguim veient com una qualitat simple el color verd, tot i saber que neix de la barreja del blau i del groc (NE II, II, 1: 133). I és que, encara que fenomen o aparença, «el color groc no deixa de ser una realitat, com l'arc del cel»; per a nosaltres, insalvable: «si alguns colors o qualitats desapareguessin per als nostres ulls més ben armats o esdevinguts més penetrants, segurament en naixerien d'altres; i caldria un nou creixement de la nostra vista per fer-los desaparèixer al seu torn, la qual cosa podria anar a l'infinit, com hi va efectivament la divisió actual de la matèria» (NE II, XXIII, 12: 247). L'ordre ontològic no coincideix amb l'ordre epistemològic. En el primer, el sensible és, en tant que passivitat, aparent (confusió); en el segon, el sensible seguirà essent sempre sensible. La naturalesa de la «percepció sensitiva confusa» és «ésser i romandre confusa» (NE IV, vi, 7: 469):

20. Semblantment a allò que Malebranche en deia «judicis naturals», que no desapareixen quan són corregits pels judicis reflexius: «els astrònoms no veuen el Sol més gran que els altres homes, tot i que el jutgin infinitament més llunyà del que ordinàriament es pensa» (*Réponse à Regis* I, § 4; *Oeuvres complètes*, Vrin/CNRS, París, 1960, vol. XVII-I, p. 265). Cf. també SPINOZA, *Ethica* II, prop. 35, esc.; *Opera quotquot reperta sunt*. J. van Vloten i J. P.N. Land, (eds.). La Haia: Nijhoff, 1914³, vol. I, p. 102.

Voler que aquests fantasmes confusos romanguin i, tanmateix, que la mateixa fantasia hi destrüï els ingredients, és contradir-se; és voler tenir el plaer de ser enganyat per una perspectiva agradable i voler al mateix temps que l'ull vegi l'engany, la qual cosa l'esguerraria. (ibídem)

És per això que la identitat de sensibilitat i enteniment, que en el leibnizianisme s'estableix des d'una perspectiva ontològica (són una única facultat: *perceptio*), no autoritza a negar la diferència entre l'objecte de la sensibilitat, el fenomen, i l'objecte de l'enteniment, la mónada, perquè aquesta és una diferència que s'estableix des d'una perspectiva epistemològica. I de la mateixa manera, recíprocament: la identitat ontològica entre el fenomen i la mónada (en oposició als dualismes, cartesiana o wolffiana) no autoritza a negar la diferència epistemològica entre sentir i entendre, inevitable per a l'home.

A tots els efectes, doncs, els sentits ens són imprescindibles per al coneixement del real, és a dir dels individus (objectes de veritats contingents), els conceptes dels quals requereixen una anàlisi infinita. I la seva tasca no és «la menyspreable funció de confondre i deformar» les representacions de l'enteniment (A 276; B 332), sinó que suposen una aportació positiva insubstituïble. En aquest sentit, conserven tots els seus drets.

Abreviatures utilitzades

Edicions (amb indicació de, si escau, volum, sèrie o pàgina):

- A PREUSSISCHEN BZW. DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN (ed.). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt-Leipzig-Berlin, 1923 s.
- Ak PREUSSISCHEN BZW. DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN (ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. Berlín, 1902s.
- C COUTURAT, L. (ed.). *G.W. Leibniz. Opusculs et fragments inédits*. París: Alcan, 1903; reed. Olms, Hildesheim, 1966.
- G GERHARDT, C.I. (ed.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vv. Berlín, 1875-1890; reed. Olms, Hildesheim, 1978.
- GM GERHARDT, C.I. (ed.). *Leibnizens mathematische Schriften*, vols. I-II. Londres-Berlín, 1850; vols. III-VII, Halle, 1855-1863; reed. Olms, Hildesheim, 1971.
- Grua GRUA, G. (ed.). *G.W. Leibniz. Textes inédits*, París: PUF, 1948.

Obres concretes (amb indicació del paràgraf, llevat dels *Nous essais*, de què es dona llibre, capítol, paràgraf i pàgina de la traducció catalana: Edicions 62, Barcelona, 1997; i de la *Crítica de la raó pura*, de què es dona la paginació original):

- A *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.
- B *Kritik der reinen Vernunft*, 1787.
- DM *Discours de métaphysique*.
- Mon. *Monadologie*.
- NE *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.
- PNG *Principes de la nature et de la grâce*.
- Théod. *Essais de Théodicée*.